

## Identidad personal, hábito y educación

*Concepción Naval  
Universidad de Navarra*

Some contemporary approaches to the problem of personal identity have misled the role of habits and education in the constitution of this identity. For a proper conception of the developing of the *self*, one must understand the interaction among habits, tradition and reason. A general overview of this interaction is extracted from the works of Aristotle and MacIntyre.

### 1. Una aproximación al concepto de identidad personal.

Bajo el título genérico de problema de la identidad personal se subsume en la discusión actual un espectro muy amplio de cuestiones y temas diversos, no siempre claramente conectados entre sí. A esta diversidad de problemas corresponde también una variedad de posibles perspectivas y niveles de análisis así como de intereses teóricos a satisfacer. En este sentido se detecta algo erróneo en el debate estándar sobre la identidad personal (a través del tiempo) en la filosofía analítica contemporánea. La larga partida entre empiristas (o materialistas) y metafísicos (o dualistas) resulta del hecho de que ninguno de estos tradicionales oponentes tiene una teoría plenamente satisfactoria tanto de la *naturaleza* como de la *importancia* de la identidad personal.<sup>1</sup>

---

1. Cfr. CUYPERS, S.: "Hacia una concepción no atomista de la identidad personal". *Anuario Filosófico*, 26 (1993), pp. 223-248. Para una introducción a este debate ver SHOEMAKER, S. y SWINBURNE, R.: *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford, 1984. También son de gran ayuda: PERRY, J. (Ed.): *Personal Identity*, University

Asumiendo el riesgo de simplificar las cosas excesivamente, me parece razonable intentar hacer una breve aproximación al concepto de identidad personal: ¿qué es la identidad personal? ¿cuál es el papel de la educación y de la cultura en su constitución?

Schopenhauer decía que la identidad consiste en lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa.<sup>2</sup> Tratándose del hombre, no puede pensarse su identidad como si consistiera en un núcleo firme al que se añaden accidentalmente variaciones relativas al haber o al representar. Tan esencial a la identidad humana es el ser como las modalidades del estar. Y es aquí cuando comienzan las dificultades, que no se habrán presentado si hubiéramos entendido la identidad como un recinto ajeno a su plasmación cultural. Que la identidad humana se realice culturalmente supone una indeterminación y, por tanto, variedad; pero también un riesgo de perderse y fracasar. En cualquier caso, esa pluralidad de expresiones culturales indica que la identidad no es perfecta y que el hombre ha de aprender a convivir con esa finitud de una identidad siempre insuficiente.<sup>3</sup>

Una subjetividad siempre satisfecha sera incapaz de advertir las situaciones de inidentidad agudizada. —los fenómenos de inadecuación— y estaría cerrada a un ámbito de experiencias de la vida que suponen desacuerdo consigo mismo y, por lo tanto, aprendizaje y rectificación.

of California Press, Berkeley, 1975, y OKSENBERG-RORTY, A. (Ed.): **The Identities of Persons**, University of California Press, Berkeley, 1976. Así como WILLIAMSON, T.: **Identity and Discrimination**, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

2. SCHOPENHAUER, A.: "Aphorismen zur Lebensweisheit", **Parerga und Paralipomena 1, Samtliche Werke**, ed. Hubscher, Brockhaus, Leipzig, 1938, p. 333.

3. "No se puede entender bien la condición humana —su finitud— si se considera al hombre como un sujeto perfectamente acabado, que ocasionalmente entrara en alguna de esas situaciones que pomposamente denominamos crisis de identidad... pero al que ninguna circunstancia puede remover o sacudir en su mismidad", INNERARITY, D.: "Convivir con la diversidad". **Anuario Filosófico**, 26 (1993), p. 361.

Una consecuencia de la variabilidad de la condición humana es su distinta plasmación histórica, por lo que puede hablarse de una diversa tematización de la identidad como algo difícil, en modo alguno constante e inmediato a todas las culturas.

Este problema parece acentuarse en la modernidad, hasta el punto de volverse obsesivo, en el momento en que la noción de persona se transforma en la de subjetividad legisladora, y estalla en el romanticismo en sus dos versiones de rechazo a una realidad insoportable: o bien radicalizando la soberanía de la subjetividad o bien escapando hacia ámbitos de desaparición del yo en beneficio de instancias anónimas.<sup>4</sup>

Hasta la modernidad, las identidades tenían, en mayor o menor grado, el carácter de identificaciones. Se trata —y ya se entiende que hablo desde la simplificación de las categorías historiográficas— de una identidad como generalidad que absorbe las diferencias y atempera el cambio —en el mundo griego que teme a la movilidad— o lo sostiene remitiendo a una trascendencia que es identidad perfecta —en la tradición cristiana—. La identidad está garantizada por una vinculación. Cuando más tarde, con la aparición del sujeto moderno, esta vinculación se vuelve problemática, será el sujeto quien se haga con la exclusiva de su identidad, asumiendo titánicamente todo el peso de justificar su ser-así-y-no-de-otro-modo.

La moderna obligación de autojustificación está promulgada desde un perfeccionismo de la identidad. “La ley suprema para el ser finito es: sé absoluto, idéntico contigo mismo”.<sup>5</sup> Nada puede pasar sin demostración, justificación y legitimación.

---

4. El drama amoroso moderno es una poética de las dificultades de la identidad en una sociedad tensada sobre los polos de la objetividad avasalladora y la subjetividad resistente. Cfr. *Ibidem*, p. 363.

5. SCHELLING, F.W.: *Sämtliche Werke*, I. Ed. K.F.S. Schelling, Stuttgart/Augsburg, 1975, p. 199.

En un sentido básico, la naturaleza de la identidad personal consiste en la *identidad corporal*. No son lo mismo; esta última realiza la primera. La importancia de la Identidad Personal nace de la identidad de la persona como agente. Por eso, una teoría de la identidad personal depende en gran medida de una teoría de la acción. La identidad personal consiste esencialmente en la unidad de las acciones de un agente racional en un contexto social.

Un importante complemento de esta noción de la identidad del agente es la noción de identidad narrativa.<sup>6</sup>

Así las cosas, la cuestión de la identidad puede orientarse, básicamente, hacia dos formas de planteamiento. Por una parte, en un movimiento introspectivo, hacia las formas de autoidentificación como "yo" de cada individuo. En segundo lugar, hacia las formas de objetivación de la personalidad; a las relaciones sociales en que se define la identidad de la persona. El proceso de la identidad hasta constituir un individuo adulto de la especie humana presupone, ineludiblemente, la pertenencia a un sistema social concreto. En este sentido señala Foucault: "sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella (...). Esto es, en mi opinión, lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales".<sup>7</sup>

---

6. Para los principios de esta concepción narrativa de la identidad personal de la gente ver: MACINTYRE, A.: **After Virtue. A Study in Moral Theory**. Duckworth, London, 1985, cap. 15; y TAYLOR, Ch.: **Sources of The Self. The Making of Modern Identity**. Cambridge University Press, Cambridge (Mass), 1989, especialmente parte I. Esta idea, por supuesto también es prominente en la tradición de la filosofía continental; ver por ejemplo: RICOEUR, P.: **Soi me me comme un Avere**. Seuil, Paris, 1990, especialmente cap. 5.

7. FOUCAULT, M.: **La verdad y las formas jurídicas**. Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 16-17.

Interesa llamar la atención sobre algunos aspectos particulares en la constitución de la identidad personal; concretamente sobre el componente práctico en su constitución, y más específicamente, el papel de las disposiciones habituales como determinantes constitutivas básicas. Para ello me referiré en primer lugar a un pensador clásico —Aristóteles— que, pienso, es uno de los que han tratado más en profundidad esta cuestión.

## **2. Hábito y educación en Aristóteles como cimientos de la identidad personal.**

En Aristóteles es de gran importancia la consideración del hombre como sujeto de praxis.<sup>8</sup> Desde el punto de su relación con el horizonte del tiempo, vemos que la persona, considerada primariamente como sujeto de praxis, no se revela simplemente como un sujeto cognoscente presente junto a todas y cada una de sus representaciones. Como claramente percibe el Estagirita, las personas, en tanto agentes capaces de acción racionalmente dirigida, se caracterizan por poseer una cierta comprensión inmediata de la temporalidad, en la cual la apertura al horizonte de la futuridad cumple un papel decisivo.

En tanto agentes racionales, las personas están siempre ya arrojadas más allá de la situación de acción presente en cada caso y referidas al propio futuro: se mantienen, por así decir, expuestas en un cierto proyecto de futuro sobre el cual tiene lugar toda posible interpretación significativa del presente práctico inmediato.

Gracias a este estar abierto al horizonte del propio futuro se funda, entre otras cosas, la posibilidad —característica sólo de los agentes racionales— de renunciar a bienes o beneficios inmediatos en favor de

---

8. No está en Aristóteles el concepto de persona ni el de identidad personal como tal. Sin embargo, deja abierta la vía por la que más tarde se introducirá este concepto.

otros que no son de inmediata obtención, pero de mayor relevancia dentro del diseño general del proyecto de la propia vida.<sup>9</sup>

En otras palabras, las personas, en cuanto agentes racionales, se caracterizan por estar en posesión de una comprensión mas o menos temática relativa al proyecto general de la propia vida; comprensión que en su raíz, es de naturaleza esencialmente temporal y reposa fundamentalmente en la apertura hacia el horizonte de la futuridad.

El agente racional se comprende a sí mismo a partir del proyecto de su propio futuro, o sea, en el retroceder hacia sí y hacia las circunstancias fácticamente determinadas de su presente-pasado desde las posibilidades abiertas por su proyecto de futuro.

El hombre no aparece aquí como un nuevo sujeto cognoscente presente junto a los contenidos representativos de su experiencia teórica interna. La unidad e identidad es, en su misma raíz, una unidad desplegada en las tres dimensiones temporales y fundada básicamente en la apertura al horizonte de la futuridad.

La importancia funcional y constitutiva para el agente racional de la comprensión de sí como sujeto extendido temporalmente es ahora claramente reconocida en la investigación aristotélica.<sup>10</sup> En la filosofía contemporánea la recepción más original y penetrante de la concepción aristotélica del sujeto de praxis se halla en la analítica existencial desarrollada por M. Heidegger en *Sein und Zeit* (1927), donde la vinculación entre praxis y temporalidad ocupa el centro de la atención. El modelo de Heidegger en *Sein* ha sido interpretado, con buena razón, como una suerte de "traducción conceptual" de la concepción desarrollada por Aristóteles en su filosofía práctica,

---

9. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, 433b 5ss.

10. Cfr. SHERMAN, N.: *The Fabric of Character*. Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 75ss; IRWIN, T.H.: *Aristotle's First Principles*. Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 338, 344, ss.

especialmente en la **Ética a Nicómaco**.<sup>11</sup> La temática de las relaciones entre el ser personal y la personalidad práctica se ha hecho ahora cada vez más presente también en autores vinculados con la tradición de la filosofía analítica.<sup>12</sup>

Esto implica, naturalmente, que el agente racional se comprende a sí mismo como un sujeto extendido temporalmente, no sólo con una cierta historia personal sino a la vez —y fundamentalmente— con un determinado horizonte de posibilidades futuras que contiene el proyecto personal delineado por sus deseos y expectativas.

En cuanto a lo que hace referencia a la constitución y naturaleza del “yo empírico” como identidad personal, la consideración aristotélica aporta elementos decisivos de su dimensión práctica.

Aristóteles concibe las personas como sustancias individuales caracterizadas específicamente por la racionalidad. Ahí se apoya, por así decir, la unidad e identidad específica del “yo” personal. Este es un primer paso, pero insuficiente para dar cuenta de su carácter de individualidad singular, no intercambiable indiferentemente con los demás miembros de su misma especie.

Esta individualidad y singularidad esencial al sujeto personal no puede derivarse simplemente de su forma sustancial, ya que ésta no expresa como tal el núcleo íntimo individual del ser personal. Aristóteles apela también, para dar cuenta de esto, a las disposiciones habituales que, en su conjunto, confieren el “*ethos*” del individuo.

Las “*hexeis*” o “disposiciones habituales” juegan un papel central en el modelo ético de Aristóteles: su ética es una ética de las virtudes

---

11. Cfr. VOLPI, F.: **Heidegger e Aristotele**. Daphne, Padova, 1984, cap. 3 y más recientemente “Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik”. **Philosophisches Jahrbuch**, 96 (1989), pp. 225-240.

12. Cfr. STURMA, D.: “Person und Zeit”, en *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Ed.): **Zeiterfahrung und Personalität**. Suhrkam, Frankfurt a. M., 1992, pp. 123-157.

y éstas están concebidas como “disposiciones habituales” del carácter. Las “*hexeis*” resultan elementos clave en la constitución del ser personal individual y para garantizar su consistencia ontológica. Son estructuras de potencialidad activa determinada; son adquiridas a través de los procesos de habituación. Aristóteles rechaza la concepción tradicional aristocrática de las virtudes como talentos innatos o naturales. Las virtudes éticas no son dadas por naturaleza sino adquiridas.<sup>13</sup>

Los hábitos —virtuosos o viciosos— adquiridos a través del propio ejercicio práctico son los que constituyen los rasgos definitorios fundamentales de la personalidad del sujeto; de ahí que pueda decirse que para Aristóteles el “ser” mismo del individuo personal es ya, en decisiva medida, un resultado de la propia praxis.

De este modo, la adquisición y consolidación de determinadas disposiciones habituales éticas no sólo modifica nuestro obrar fáctico presente, sino que influye también decisivamente en el proyecto de nuestro horizonte futuro de expectativas y, con ello, en nuestro modo de comprender en cada caso la situación presente de acción con la que nos vemos fácticamente confrontados. El “bien” se nos aparece en cada caso sobre la base del repertorio de hábitos éticos que hemos desarrollado.<sup>14</sup> El sujeto de praxis no sólo actúa en adelante en conformidad con tales modelos y estándares, sino que además *desea* de acuerdo con ellos.<sup>15</sup>

Los hábitos están originariamente en nuestro poder, es decir, podemos influir en el proceso de su formación y orientarlos en la

---

13. Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 1103 a 14 ss. Cfr. también: NAVAL, C.: *Educación, Retórica y Poética*. EUNSA, Pamplona, 1992; y SISON, A.: *La virtud, síntesis de tiempo y eternidad. La virtud de la Escuela de Atenas*, EUNSA, Pamplona, 1992.

14. Cfr. *Ibidem*, 1114 a 31 b 25.

15. Cfr. *Ibidem*, 1129 a 6 ss.



dirección deseada; pero una vez consolidados, resultan muy difíciles de modificar.<sup>16</sup>

Se ve así la fuerza fáctica que en general tiene el pasado dentro del mundo de la praxis. De ahí la insistencia de Aristóteles en la necesidad de dar a la actividad práctica desde un principio la orientación racional necesaria, si ha de tener éxito la tarea de la educación moral.<sup>17</sup>

Son, por tanto, tres las fuentes o principios de la educación: naturaleza, hábito y razón.<sup>18</sup> Es necesario primero nacer como hombre; luego, y debido a eso, ser posible adquirir hábitos que determinarán en el sujeto una forma de comportamiento; lo cual es condición necesaria para que la educación por la *razón sea fructífera*. El hombre debe tener, en primer lugar, cierta disposición natural; después los hábitos y las costumbres; por último, los razonamientos y los discursos deben actuar sobre ella. La educación actúa precisamente sobre las costumbres y sobre los razonamientos. Para llegar a ser un hombre bueno, es necesario saber lo que ello implica y actuar en consecuencia. Ese saber debe ser adquirido,<sup>19</sup> mas esto sólo no basta: el bien se hace, y al hacerlo, el hombre se hace bueno.

Los hábitos operativos se adquieren mediante el ejercicio reiterado de un acto a partir de una disposición natural del hombre.<sup>20</sup> Así, el proceso educativo se conjuga en esta combinación ternaria que es una tríada clásica y marca las condiciones necesarias para la realización de su ideal en cualquier individuo.

---

16. Cfr. *Ibidem*, 1114 a 14-21; 1114 b 30-1115 a 3.

17. Cfr. *Ibidem*, 1103 b 13-25.

18. Cfr. *Ibidem*, 1179 b 20-21; 1103 a 14-25; *Pol.*, 1332 a 39-40 y 1332 b 9.

19. Quien no sabe lo que es el bien, no puede elegir los actos que a l conducen o imitar al hombre bueno, pues no sabrá quién lo es.

20. La disposición original es inestable y, al estabilizarse, se constituye en la forma de un hábito. Una naturaleza que posee una disposición estable, es decir, que posee hábitos, se constituye en el hombre, según la forma de una segunda naturaleza.

Hacer de un hombre un hombre bueno, supone armonía de los tres principios que rigen su comportamiento: naturaleza, hábito y razón. La naturaleza es algo dado, el hábito se adquiere, y la razón, en tanto que facultad, opera en orden al bien, allí donde existen naturalezas provistas de hábitos buenos, esto es, virtudes. Una naturaleza virtuosa es como tierra destinada a alimentar la semilla: el *logos*. Se trata, entonces de hacer que ese hombre, dotado de una naturaleza que es a la vez racional y social, adquiera ahora una segunda naturaleza: la virtud. Esa naturaleza se perfecciona mediante la adquisición de hábitos para de esa forma ser dócil a la razón. Esta naturaleza adquirida (naturaleza+hábitos) es la que hace del hombre un hombre bueno o malo, pues a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes, mientras que a sus contrarios, vicios. Sólo así es posible explicar el comportamiento humano a partir de la acción de estos tres principios.

Desde otro punto de vista, podemos ver estos tres supuestos de la educación. Como primera y fundamental condición está la naturaleza humana. Es su punto de partida y de arranque en su tarea de recrear una segunda naturaleza. Es el supuesto inicial, sujeto de su consistencia: el sustrato sobre el que debe operar, o sea, su principio material. De algún modo, es un supuesto estático, en cuanto el compuesto de alma y cuerpo la predeterminaba a tener que cuidar tanto del cuerpo como del alma. Pero esa naturaleza es algo vivo, dinámico; está continuamente alterándose, sufriendo cambios y al mismo tiempo ejercitando acciones. Así surge el *hábito* (*ethos*) que se constituye como el supuesto dinámico de la educación. Es el instrumento eficiente de su consistencia, el principio de su acción, su causa eficiente.<sup>21</sup> Y la *razón* (*logos*) es el tercer y último elemento y al mismo tiempo, el fundamental constitutivo esencial de la *paideia*.

---

21. "Y esto no puede ser de otro modo puesto que toda eficiencia proviene de la voluntad. Tomás de Aquino afirma siguiendo a Aristóteles (cfr. por ej., *De Anima*, III, 10, 433 a 10-13) que los principios del movimiento son el deseo y el entendimiento práctico (cfr. por ej. *In III De An.*, lect. 15, n. 821), VICENTE, J.: "El carácter práctico del conocimiento moral según Sto. Tomás". *Anuario Filosófico*, XIII-2 (1980), p. 116.

Es el supuesto sustancial de la educación; principio formal que informa y ordena las funciones propias de la *paideia*.

La educación no puede actualizarse de espaldas a estos principios. Los tres están integrados en el proceso de la educación; "deben estar en armonía"<sup>22</sup> aunque a veces "los hombres actúan contra su costumbre y contra su naturaleza si la razón les aconseja otra cosa como mejor".<sup>23</sup> Propiamente hablando la educación cae dentro del ámbito del hábito y de la razón. Ambos deben converger en un común esfuerzo de perfección de la naturaleza.

Aislados, cada uno por su lado, no hacen progresar la educación. La razón puede no atinar con el mejor ideal y el hábito puede producir un extravío semejante,<sup>24</sup> la capacidad para el error es mayor en el ámbito del hábito. La primacía corresponde a la razón en esta convergencia: "en nosotros, la razón y la inteligencia son el fin de la naturaleza".<sup>25</sup>

De acuerdo con los tres factores de la formación ya mencionados, naturaleza, hábito y razón, tres son también las etapas fundamentales del proceso educativo correspondientes a los respectivos factores:

"Por tanto, en primer lugar, el cuidado del cuerpo debe ser anterior al del alma, y ha de ir seguido de la educación de los deseos; sin embargo, la educación del aseo está ordenada a la inteligencia, y el cuidado del cuerpo al alma".<sup>26</sup>

Aristóteles es el representante destacado de lo que, desde entonces haba de ser principio indiscutido de la educación para el pensamiento de la Antigüedad:

---

22. Pol., IV, 13, 1332 b 6-8.

23. *Ibid.*, 9-11.

24. Cfr. Pol., IV, 15, 1334 b 11-12.

25. *Ibid.*, 1334 b 16.

26. Pol., IV, 15, 1334 b 25 y ss.

- el poder configurador del ejercicio y la costumbre, como medios de procurar la fijación en el bien de las disposiciones impulsivas;
- el enriquecimiento estable de la espontaneidad bien orientada, en posesión de una segunda naturaleza que la inclina hacia lo que es justo. Como si dijéramos, una especie de olfato para descubrir lo justo y cierta habilidad para ejecutarlo.

Por tanto, los hábitos configuran una suerte de unidad dinámica de pasado y futuro. El “*ethos*”, en tanto conjunto de los hábitos básicos del sujeto, configura así la realidad del proyecto personal individual de éste. En la estabilidad de las “*hexeis*” se halla, en tal medida, el principal respaldo ontológico de la identidad e individualidad personal del sujeto de praxis.

### 3. La identidad personal en Alasdair MacIntyre

Desde un punto de vista no ajeno a esta perspectiva, MacIntyre apunta tres dimensiones centrales del concepto de identidad personal.<sup>27</sup> A causa de que *yo soy* y no *tengo* meramente un cuerpo, parte de ser una y la misma persona a lo largo de la vida, es tener uno y el mismo cuerpo. En segundo lugar, *yo*, como miembro de una comunidad, me ocupo en transacciones con otros, los cuales se prolongan a través del tiempo; y puesto que *yo*, en el seno de mi comunidad, emprendo proyectos que se prolongan en el tiempo, ha de ser posible a lo largo de esta vida corporal atribuir continua responsabilidad al obrar. Así, parte de ser una y la misma persona a lo largo de esta vida corporal, es estar continuamente sujeto a responder de mis acciones, actitudes y creencias, ante otras personas que están dentro de mis comunidades. En tercer lugar, mi vida tiene la continuidad y la unidad de una búsqueda, puesto que mi vida ha de

---

27. Cfr. MACINTYRE, A.: “Tradición contra genealogía: ¿quién habla a quién?”, en **Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition**. Notre Dame University Press, Notre Dame, 1990; trad. esp.: **Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición**. Rialp, Madrid, 1992, pp. 244-266.

entenderse como una unidad ordenada de manera teleológica, como un todo cuya naturaleza y cuyo bien he de aprender a descubrir. Esta búsqueda, cuyo objeto es descubrir esa verdad sobre mi vida como un todo, es una parte indispensable del bien de esta vida. Así mi vida tiene la unidad de una historia con un comienzo, un medio y un final. Este tercer aspecto de la unidad y continuidad de la vida humana es inseparable de los otros dos, al igual que estos lo son mutuamente y respecto de aquél.

Sobre esta compleja explicación de la identidad y la continuidad personales de los seres humanos es necesario señalar algunos puntos. En primer lugar, que no es una explicación que hayan inventado primero los teóricos de la filosofía. Estuvo encarnada en la práctica mucho antes de que se articulara como teoría. Caben otras interpretaciones de este concepto. No parece proponerse como solución a lo que algunos filósofos han llamado el 'problema de la identidad personal'.<sup>28</sup> Este problema sólo se produce en las consecuencias negativas de alguna tradición, cuando las creencias compartidas que antes sostuvieron la concepción metafísica de la identidad y continuidad personales, no se mantienen ya por lo general, aun cuando todavía permanece cierta concepción residual de una identidad personal que es más que la de la continuidad corporal o la de la continuidad psicológica, tal como la de la memoria, y diferente de ellas. El concepto de la misma persona, entonces, separado del contexto de creencias que le era propio, plantea problemas con soluciones rivales.<sup>29</sup>

---

28. Problema al que se han dado respuestas rivales desde Locke y Butler hasta Flew y Parfit.

29. "Los que están convencidos del fracaso de los intentos de reducir la identidad personal a la continuidad física o psicológica pueden insistir en que tiene que haber lo que Parfit ha llamado cierto Hecho Ulterior; los que dicen que no lo hay, como Parfit, pueden concluir que "la identidad personal no es lo que importa, lo que importa es cierta especie de conexión psicológica entre etapas, episodios y sucesos más o menos relacionados de la vida de una persona", *Tres versiones rivales...*, p. 248.

La plena responsabilidad de toda la vida de alguien adquiere muchas formas institucionalizadas a lo largo de la historia del pensamiento. Todas ellas tienen en común al menos cuatro puntos: la concepción de una verdad más allá de todas las verdades particulares y que ordena a éstas; la concepción de una serie de sentidos a la luz de los cuales han de construirse las afirmaciones para juzgarlas verdaderas o falsas y situarse así dentro de dicha ordenación; la concepción de una serie de géneros de expresión, dramática, lírica, histórica, etc, por referencia a los cuales puedan clasificarse las afirmaciones, de modo que podamos proceder entonces a establecer su verdadero sentido; y el contraste entre aquellos usos de géneros en los cuales, de un modo u otro, importa la verdad y aquellos otros que, por el contrario, sólo están gobernados por criterios de efectividad retórica. Es así tan sólo dentro de una *comunidad*,<sup>30</sup> en la que en la práctica cotidiana, se presupongan en buena medida las creencias compartidas que encarnan estos cuatro puntos —sean o no explícitos en el nivel de la teoría—, donde el concepto de responsabilidad sistemática por las afirmaciones y las acciones de uno, puede informar también la vida compartida de una comunidad.

De este modo, en una comunidad que comparte esta concepción de la responsabilidad en la investigación, la *educación* es ante todo, una iniciación en las prácticas dentro de las cuales se institucionalizan la interrogación y la autointerrogación dialéctica. Y esta iniciación ha de tomar la forma de una reapropiación por parte de cada individuo de la historia, de la formación y las transformaciones de la creencia a través de esas prácticas, de modo que se vuelva a representar la historia del pensamiento y de la práctica, y el principiante aprenda de esa representación, no sólo cuáles han sido las mejores tesis, los mejores argumentos y las mejores doctrinas que aparecen hasta ese momento, sino también cómo reencaminarlos de modo que se hagan auténticamente suyos y cómo prolongarlos más allá de manera que le

---

30. Cfr. A. MACINTYRE: "What has Not Happened in Moral Philosophy". *The Yale Journal of Criticism*, 5/2 (1992), p. 193-199.

vuelvan a exponer a esas interrogaciones mediante las cuales se reconoce la responsabilidad.

Por tanto, no es una cuestión trivial que todas las afirmaciones de conocimiento sean las de alguna persona particular, desarrolladas a partir de las afirmaciones de otras personas particulares. El conocimiento sólo se posee en la participación en una historia de encuentros dialécticos. De aquí que, desde este punto de vista tomista informado por la tradición, toda afirmación ha de entenderse en su contexto como la obra de alguien que se ha hecho responsable por su declaración, en alguna comunidad cuya historia ha producido una determinada serie compartida de capacidades para comprender, valorar y responder a dicha declaración. Es entonces una condición previa para una respuesta adecuada, conocer no sólo lo que se ha dicho, sino quién lo ha dicho y a quién lo ha dicho, en el curso de qué historia de argumentación en desarrollo, e institucionalizada dentro de qué comunidad.

Nótese cuán diferente es en este aspecto el enciclopedista, señala MacIntyre: tanto la verdad como la racionalidad son independientes de nuestras aprehensiones de ellas o de nuestros afanes por ellas; son independientes de las peculiaridades de lo personal. Es el anonimato de una verdad establecida o siempre redemorable; era su calidad de miembro de un conjunto sistemático, y no la referencia al individuo que los produjo, lo que se presentaba como la garantía de tales discursos. La función del autor en estos autores se desvaneció.

Otra posición sería la del genealogista, siguiendo el hilo de argumentación de *Three Rival Versions...*: "allí donde el tomista plantea la cuestión de la relación de aquellos que afirman y niegan con la verdad por la cual son medidos y por referencias a la cual han de ser hechos responsables, el genealogista sigue a Nietzsche en el rechazo a toda noción de la verdad e igualmente a toda concepción de lo que es como tal y eternamente a diferencia de lo que parece ser el caso desde una variedad de perspectivas diferentes. De este modo

desaparece de la vista un aspecto de la responsabilidad: el que la pone en relación con la verdad”<sup>31</sup> De este modo, el genealogista hace quizá imposible satisfacer los requisitos para atribuir la identidad y la continuidad que implican la responsabilidad. Sin embargo, utiliza el lenguaje de una forma que presupone las atribuciones tanto de la identidad como de la continuidad a las personas.

#### 4. Identidad personal y unidad de la vida

Pero, ¿a qué clase de “unidad” se refiere MacIntyre? Buena parte de los trabajos recientes en filosofía y sociología están dirigidos contra la posibilidad de considerar cada vida humana como un todo continuo y organizado. El régimen de la misma vida moderna nos hace difícil entender nuestras vidas como una unidad. La fragmentación de la vida moderna no es un tema nuevo en los círculos de la crítica cultural. La concepción atomística de la acción y la separación entre el individuo y los roles que juega obstaculizan una concepción unitaria de la vida.<sup>32</sup> Sin embargo, insiste MacIntyre en que la noción del yo como un todo ha sido “una parte clave en las culturas que históricamente precedieron a la nuestra” y que su propia tarea no es la de inventar una nueva noción del yo, sino más bien la de mostrar que es “natural” pensar sobre el yo como un todo cuya unidad depende de una narrativa que conecta el nacer con el morir.<sup>33</sup>

Acción, identidad y narración son de este modo tres conceptos estrechamente relacionados: “Identificamos una acción particular solamente invocando dos clases de contextos, no implícita sino explícitamente. Situamos las intenciones del agente (...) en orden

---

31. *Tres versiones rivales...*, p. 254. Y más adelante comenta: “Como para Deleuze, como para Foucault, como para cualquiera que haya tomado a Nietzsche como su maestro sobre la memoria, el tiempo y la historicidad, para De Man la relación del yo presente con el yo pasado tiene que haberse concebido, sin duda, como incapaz de identidad socrática o agustiniana” (p. 263).

32. Cfr. MACINTYRE, A.: *After Virtue*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1981, pp. 205 ss.

33. Cfr. *Ibidem*. Ver también: GREIFF, P. de: “MacIntyre: Narrativa y tradición”. *Sistema*, 92 (1989), pp. 99-116.



causal y temporal con referencia a sus roles en la historia del agente; y también las situamos con referencia a sus roles en la historia de los contextos a los cuales pertenecen".<sup>34</sup> Esta explicación de la acción está en conflicto con la teorías analíticas de la acción, las cuales toman como básicos actos separados, y luego intentan construir una explicación del comportamiento humano en términos de cadenas de estos actos individuales. Para MacIntyre, un acto aislado es sólo un elemento de una historia, que tal vez no ha sido aún contada.

MacIntyre busca por tanto construir una noción de la unidad de la vida, pero esta recuperación de la noción unitaria del "yo" sólo es posible superando por lo menos dos obstáculos: el primero es la explicación analítica de la acción humana, que acentúa su carácter fragmentario y que, por tanto, describe la vida como una secuencia de episodios individuales. El segundo obstáculo tiene dos versiones: una que afirma que el yo es independiente de todos los roles que pueda jugar, y otra que concibe el yo sólo como esos roles. Por contraste con este "yo" moderno "en muchas sociedades tradicionales es a través de su participación en una variedad de grupos sociales que el individuo se identifica a sí mismo y que los otros lo identifican a él. Yo soy hermano, primo y nieto, miembro de esta familia, de este pueblo, de esta tribu. Estas no son características que pertenecen al ser humano accidentalmente, características de las cuales debo ser despojado para descubrir el "verdadero yo". Son parte de mi sustancia, definen por lo menos parcialmente, y algunas veces totalmente, mis obligaciones y mis deberes. Los individuos heredan un espacio particular dentro de un conjunto de relaciones sociales; sin ese espacio no son nadie o, en el mejor de los casos, extranjeros o excluidos. Conocerse a uno mismo como una persona social no implica, sin embargo, ocupar una posición estática o fija. Es encontrarse situado en un cierto punto de un viaje con fines establecidos; moverse a través de la vida es progresar —o dejar de progresar— hacia un fin dado".<sup>35</sup>

---

34. MACINTYRE, A.: *After Virtue*, p. 208.

35. *Ibidem*, pp. 33-34.

Mientras que en su teoría de la acción MacIntyre apunta a que el sujeto es quien está llamado a escribir su propia historia, en su teoría de la identidad las historias ya están escritas por la "vida". Así revisa el concepto de sujeto como agenteautor, y lo describe ahora como un coautor de la historia de su propia vida, y afirma: "la pregunta clave para los hombres no es sobre su propia autoría [pues] yo sólo puedo contestar la pregunta "¿qué debo hacer ahora?" si puedo contestar la pregunta anterior "¿de qué historia o historias me hallo formando parte?"<sup>36</sup> Más tarde MacIntyre utiliza la narración para explicar la identidad personal. Su argumentación es que entendemos la noción de identidad sólo narrando historias que organizan la experiencia en unidades narrativas coherentes (*narrative wholes*) que describen la vida del sujeto. La noción de carácter fundamenta la noción de identidad. Los "personajes", escribe: "son un tipo especial de rol social que impone ciertos límites morales en la personalidad de quienes los habitan, de una manera que muchos otros roles sociales no lo hacen... en el caso de un personaje, rol y personalidad se fusionan de una manera más específica que en general; en el caso de un personaje las posibilidades de acción son definidas de una manera más limitada que en general".<sup>37</sup>

Un personaje no es un rol en el sentido limitado de una función social, una simple ocupación. Un personaje implica teorías morales y metafísicas que definen el orden de la vida más allá del campo laboral; tampoco es un rol que uno desempeña independientemente de quién es uno. Un personaje es lo que uno *es*. Otro punto de distinción entre MacIntyre y las teorías modernas de la identidad es que para aquél el individuo tiene poca opción sobre qué personajes puede realizar. Lo que somos, es una función de las historias en las cuales nos encontramos: "La historia de mi vida está siempre encajada en la historia de esas comunidades de las cuales derivo mi identidad. Yo nazco con un pasado; intentar separarme de ese pasado, a la manera individualista, es deformar mis relaciones presentes (...) Lo que yo

---

36. *Ibidem*, p. 216.

37. *Ibidem*, pp. 27-28.

soy es, entonces, en parte clave, lo que yo heredo, un pasado específico que está presente en algún grado en mi presente. Yo me encuentro formando parte de una historia y esto, en términos generales, equivale a decir, no importa si me gusta o no, o si lo reconozco o no, que soy el portador de la tradición".<sup>38</sup> El *yo* ha recobrado así su identidad social e histórica. Pero, más importante aún, ha recobrado su unidad, entendida ésta como algo que le acontece.

Cabe plantearse si este énfasis en la coherencia y aspectos pragmáticos de la constitución del *yo*, en el hecho de que lo que es crucial no es tanto la veracidad de la historia de la cual mi identidad depende sino más bien si la historia tiene sentido o no, puede ser una amenaza para la teoría de la identidad postulada por MacIntyre.<sup>39</sup> De todos modos, no cabe duda en este sentido de que algún tipo de tradición y autoridad es necesario en educación, al igual que en la sociedad. La presencia activa de una tradición es un recurso contra lo efímero y proporciona un contrapeso y un correctivo a lo simplemente actual. Paradójicamente, el "resultado de una liberación de la razón es un mayor apoyo en la opinión pública en busca de orientación, lo cual implica un debilitamiento de la independencia".<sup>40</sup> Un sentido subjetivo de la identidad sólo es posible a través de la reorganización inconsciente de las necesidades y las identificaciones y una integración óptima de la individualidad y la autonomía personal con las expectativas y demandas de la sociedad.<sup>41</sup>

---

38. *Ibidem*, p. 221.

39. P. de Greiff señala una cierta tensión entre la teoría de la acción desarrollada por MacIntyre, según la cual el individuo es el autor de las historias que explican su comportamiento, y la teoría de la identidad personal que limita severamente los "derechos de autor" del individuo. Cfr. GREIFF, P. de: "MacIntyre: Narrativa y tradición"..., pp. 113 y 116.

40. BLOOM, A.: "Tocqueville en la vida intelectual democrática", en **El cierre de la mente moderna**. Plaza&Janés, Barcelona, 1989, p. 257.

41. Otras cuestiones relacionadas con ésta serán: los modos de identidad en las categorías de desarrollo del *yo*, siguiendo por ejemplo los trabajos de Loevinger; el desarrollo temprano de la identidad; la identidad y la motivación moral. Cfr. LOEVINGER, J.: **Ego development: Conceptions and Theories**. Jossey-Bass, San

---

Francisco, 1976; LOEVINGER, J.: "Theory and data in the measurement of ego development", en J. LOEVINGER, **Scientific Ways in the Study of Ego Development**, Clark University Press, Worcester, MA, 1979; LOEVINGER, J., WESSLER, R., and REDMORE, C.: **Measuring Ego Development, Vol. 2, Scoring Manual for Women and Birla**, Jossey-Bass, San Francisco, 1970.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.